Goran Starčević

NOMAD, ODPADNIK, UPORNIK (Koncepti in taktike odpora v ustrojenem svetu)

And you may find yourself living in a shotgun shack
And you may find yourself in another part of the world
And you may find yourself behind the wheel of a large automobile
And you may find yourself in a beautiful house, with a beautiful wife
And you may ask yourself
Well...How did I get here?
(Talking Heads: "Once In The Lifetime")

Po revoluciji

Nasprotno od namenov njihovih utemeljiteljev Sørena Kierkegaarda, Gillesa Deleuzea, Ernsta Jüngerja in Alberta Camusa so filozofski koncepti nomadstva, odpadništva in uporništva v dvajsetem stoletju postali zlati rudnik filmske, glasbene, knjižne in televizijske industrije. Če se spomnimo hollywoodskega epa o Lawrenceu Arabskem in lansiranja Tomahavkov na starodavne trge Bagdada, „Upornika brez razloga" in „Divjaka", ki sta proslavila Jamesa Deana in Marlona Branda, razbojnika Jesse Jamesa, ki je postal ikona boja proti grabežljivim bankirjem, glasbenih odpadnikov Franka Zappe, Townesa Van Zandta in Toma Waitsa, herojskih zgub v delih Ernsta Hemingwaya, Henryja Millerja in Michela Houllebecqa, in herojev revolucij Emiliana Zapate in Ernesta Che Guevare, vidimo, kako sodobna družba tržnega spektakla brez

velikih problemov absorbira upornike vseh vrst in jih spreminja v menjalno vrednost po sebi, tako negira vsako možnost odpora brandiranju osebnosti kot formativnemu obrazcu vsesplošnega u-strojevanja sveta. Subverzija in diverzija se razprodajata po filmskih in knjižnih festivalih, artefakti, kot je rokopis Dylanove prevratniške himne „Like a Rolling Stone", se licitirajo na dražbah in nepokorni posamezniki svoj upor proti kolektivizmu razstavljajo v muzejih. Niti smrt ni posebna ovira. Zvezde rock'n'rolla, ki se kot Lou Reed, niso brezpogojno vklopile v kanone show-businessa, so postale zlati rudnik šele po smrti. Procesu prisilnega ukalupljenja, ki ga Noam Chomsky imenuje proizvajanje soglasja ukrojenega na ekonomski in politični sistem z nevidno, ampak vseprisotno roko vladajoče oligarhije ne uspejo pobegniti ne „anonimni" Banksy, ne mazohistični mučenik Stelarc, niti ikona performansa Marina Abramović kot domnevno najsubverzivnejši umetniki sedanjosti. Nič in nihče, vsaj zdi se tako, se ne more izogniti pošastnemu mehanizmu uniformnosti in poslušnosti, ki ga sodobnemu človeku nalagajo ideologija, ekonomija, znanost in tehnologija, združene v globalni vladavini korporacij in spektakla.

Odgovor na vprašanje, kako je mogoče, da noben odpor globalni vladavini neoliberalnega kapitalizma in njenim podrejenim sistemom tehno-znanosti in masovnih medijev ne daje kakršnih koli konkretnih rezultatov, se nahaja, med drugim tudi v dejstvu, da so strategije in teorije odpora, na katere naletimo v sodobnem svetu, v glavnem ne zavedajo svojih filozofskih korenin. Če želimo ponovno ozavestiti te korenine, se moramo spomniti velikih eksistencialnih likov *nomada*, *odpadnika in upornika* kot teoretičnih konceptov, s katerimi je v 19. in 20. stoletju še vedno resno računala ne samo filozofija, temveč tudi cela meščansko-demokratska kultura. Pri tem je na samem začetku treba razjasniti pojme *koncept, strategija* in *taktika*.

Za razliko od *funkcij* kot instrumentalnih vrednosti, ki jih sistemsko proizvaja znanost, in od *senzacij kot* artefaktov čutnosti za proizvodnjo, katerih je zadolžena umetnost, je Gilles Deleuze filozofijo definiral kot umetnost proizvodnje (osmišljevanja) *konceptov* in *pojmov*.[1] V uvodu knjige „Razlika

1 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: „What Is Philosophy?", Columbia University Press, New York 1994.

in ponavljanje“[2] Deleuze svoje koncepte kot temeljne elemente filozofije definira kot „teatrske forme mišljenja“, ki sta jih na oder pred njim postavila že Nietzsche in Kierkegaard. Koncepti so „intelektualno mobilne forme mišljenja“, za katere je predvsem zaslužna sintagma „premik mišljenja“, na katerega naletimo na najbolj pomembnih straneh Kierkegaardove knjige „Ali-Ali“. Gre za stilistične figure, s katerimi je Kierkegaard tudi samo metafiziko opisoval kot svojevrstni dramski ali scenski premik, tako se zajame čas sveta in prikaže v liku posameznika kot v paradigmi nekega eksistencialnega ali zgodovinskega dogodka. Moderni človek ima svet za oder svoje lastne eksistencialne drame, ki se nič več ne more razumeti brez pomoči dramskih oseb (*dramatis personae),* v katerih se reflektira. Za Ernsta Jüngerja, a tudi za Michela Foucaulta, se moderna doba najbolje odraža prav v teh velikih metafizičnih likih, ki pričajo o človekovem prepričanju v dovršenost njegovega lastnega lika, kot tudi o njegovi „pravici“ vladati nad svetom v celoti. To je, med drugim, tudi razlog, zaradi katerega je Heidegger trdil, kako se v novem veku cela zgodovina metafizike zbira v samo dveh temeljnih znanostih – antropologiji in kibernetiki.

Prvi dramski lik, ki najavlja to generalno linijo razvoja sodobne filozofije, je bil Kierkegaardov Abraham kot nosilec strahotne skrivnosti (*horror religiosus*), na kateri se zasnujejo vse tri najvažnejše religije zahodnega sveta. Na sledi Heideggrovega učenja o resnici kot prikazovanju (sagi) biti same je Deleuze paradigmatske like, v katerih se odkriva zgodovinski oder modernega sveta, imenoval agenti ali proklamatorji resnice. Najbolj znan proklamator je bil Nietzschejev Zaratustra, ki ga je z retorično figuro privatnega filozofa, ki se zoperstavlja Heglovemu „Staat-filozofu“ kot agentu absolutnega duha, prav tako najavila Kierkegaardova filozofija eksistence. Za Kierkegaarda in Nietzscheja je filozof tisti, ki misli in piše „za vsakega in za nikogar“, samozavestni in uresničeni posameznik, ki je odgovoren edino samemu sebi. Preganjan z Nietzschejevimi apoliničnimi in dionizičnimi demoni, ki mišljenje usmerjajo proti neovrgljivi resnici eksistencialne izkušnje, bo posameznik, kakršnega je na sceno postavil Kierkegaard, pri Heideggeru postal celo

2 Gilles Deleuze: „Difference and Repetition“, Columbia University Press, New York 1994.

svojevrstna epifanija, tj. nosilec resnice sáme biti. Heidegger je, kot vemo, ta najpomembnejši scenski gib (die Kehre) svojega lastnega mišljenja stiliziral z dramsko figuro človeka kot *pastirja* biti.

Če se ne zadržujemo pri podrobnem razlaganju njihovega pomena, potem med najpomembnejše metafizične figure ali dramske like, ki se postavljajo na filozofsko sceno po Kierkegaardu, lahko štejemo Deleuzeovega in Guattarijevega *nomada* v večnem nasprotju s teritorializirano običajnostjo in vojnimi stroji polisa, Proustovega in Deleuzeovega vajenca, ki v stiku z nepredvidljivim dogodkom postajanja (*devenir*) kot plavalec v stiku z valovi proučuje (*apprentissage*) znake absolutne imanence življenja, Heideggrovega in Bulgakovovega *mojstra,* ki čuvajoč obrt mišljenja in ustvarjanja omogoča vedno novo izviranje sveta, Camusove like *tujca* in *upornega človeka, v katerih se* manifestirajo eksistencialne drame absurdov, uporov, ubojev in samomorov, kot tudi Jüngerjeve like *starega vojaka*, delavca in *odpadnika,* v katerih se zrcali svet po prvi svetovni vojni. Celo evropsko razsvetljenstvo se v svoji vrnitvi h grškim koreninam, med drugim lahko razume kot povratek k Aristotelovemu konceptu *meščana (državljana) – prijatelja*, tj. uresničenju ideala demokratične republike kot agonalne, ekonomske in erotične skupnosti državljanskega prijateljstva, ki, kakor je menil Aristotel, predstavlja edino merilo pravičnosti vsakega družbenega reda.

Ko poizkušamo osvetliti metode odpora kolektivu, ideologiji, birokraciji in korporaciji ki ob razvoju tehno-znanosti predstavljajo najvažnejše katalizatorje vsesplošnega ustrojevanja, a to pomeni tudi disciplineiranja, nadziranja in uniformiranja posameznika, nam lahko najbolj pomaga de Certeauovo razlikovanje *strategij* in *taktik* kot dveh osnovnih, toda povsem različnih metod boja in odpora. V knjigi o vadbi in prakticiranju vsakodnevnega življenja Michel de Certeau[3] kaže dejstvo, kako je vsa politična teorija 20. stoletja zanemarjala perspektivo, iz katere je svet opazoval morda najpomembnejši junak moderne dobe – t. i. običajen človek ali človek „vsakdanjega življenja". Da bi opisal svet iz njegove perspektive, de Certeau uvede razlikovanje strategije in taktike v človekovi politični in eksistencialni biti. S strategijami se od nekdaj ukvarjajo

3 Michel de Certeau, *The Praktice of Everiday Life*, Universitiy of California Press, Berkeley 1984.

državna moč in birokratske institucije. Saj so, kot bi rekla Foucault in Agamben, emanacije biopolitike kot abstraktnega sistema, ki se vsiljuje vsakdanjemu življenju. V tem smislu se lahko primerjajo z mesti, kakršne predstavljajo urbanisti, turistične agencije in upravne institucije, ali z državo, kakršno na svojih zemljevidih načrtujejo vojni strategi. Strategije se prikazujejo kot mape, tlorisi in vizije celote odvisne od prostorskega dojemanja biti. Taktike so, glede na to, da jim manjka moč institucij, od nekdaj singularnosti, ki predstavljajo temporalni in eksistencialni odnos do sveta. So žepi odpora, ki se po zakonu usode vedno nahajajo na tujem teritoriju, njihovi akterji so neprestano prisiljeni uporabljati improvizacijo, invencijo in neposredno eksistencialno komunikacijo. Medtem ko se strategija razlaga na panoju in karti, se taktika poučuje v življenju med ljudmi, skozi gibanje po slepih ulicah, in iznajdevanje lastnega in vedno drugačnega načina gibanja v nekem zadanem prostoru.[4] Jasno je, torej, da kadar govorimo o nomadih, upornikih in izobčencih, vedno govorimo o *taktikah*, ki so-pripadajo tem konceptualnim likom. Strategije so namreč od nekdaj privilegij oblasti, zakonov in institucij.

Ostaja nam še odgovor na mogoče najpomembnejše uvodno vprašanje – zakaj k konceptom odpora (proti) vsesplošnemu ustrojevanju sveta nismo prišteli na pogled najočitnejši subjekt upora v moderni državljanski dobi – lik revolucionarja? Tukaj nam bo v največjo pomoč enako vplivna in sporna politična teorija Carla Schmitta. V svoji „Politični teologiji“,[5] napisani neposredno po prvi svetovni vojni, je Carl Schmitt trdil, kako mora politična teorija jasno razlikovati idejo liberalizma od ideje demokracije. To razlikovanje je postalo še pomembnejše po mračni izkušnji totalitarizma. Medtem ko izvorni liberalizem temelji na veri v delitev oblasti, kot tudi na veri, da je človeški pohlep mogoče postaviti v funkcijo države in napredka (sodobni neoliberalizem celo družbo postavlja v službo pohlepnih posameznikov), sáma ideja demokracije, kakršno vidi Carl Schmitt, temelji na veri v abstraktno identiteto kot jamstvo t. i. suverenosti naroda. Ta abstraktna identiteta se v praksi konkretizira kot identiteta vodje in sledilcev, vladajočih in vladanih, a v svoji najbolj (zlo)čudni

4 Isto, str. 51–56.
5 Glej Carl Schmitt, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge M. and London 1985.

obliki kot identiteta partije in države. Če sprejmemo Schmittovo razlikovanje liberalizma in demokracije, tedaj postane tudi izraz „liberalna demokracija" goli oksimoron, ker je ideja liberalizma zasnovana na delitvi, medtem ko je praksa demokracije zasnovana na centralizaciji oblasti.

V revolucijah 1830., v katerih meščanstvo postane vladajoči lik moderne Evrope, kakor tudi revolucijah 1848., s katerimi se zmagujoče meščanstvo definitivno ustoliči kot moderna nacija, je skoraj neopazno izginil tudi izvorni, robespierski lik revolucionarja, ki se je v tem času že povsem poistovetil s službo meščanskemu redu in nacionalni državi. Kakor moderni meščan, razpet med ideje liberalizma in demokracije, je tudi moderni revolucionar s časom pridobil shizofreno črto, ki se je pokazala še v dobi „velikega terorja" francoske revolucije.[6] Z ene strani stoji lojalnost nacionalni meščanski državi in potreba za njenim ohranjanjem in napredovanjem, a z druge strani teror kot orožje „zgodovinskega napredka", ki se je, kakor je lakonsko strnil Augustin Cochin, hitro pretvoril v sindrom partijske demokracije. Vladavina partije kot mehanizma poslušnosti vodji in sámi partiji se več ne zadovoljuje z vladavino „znotraj" meščanske družbe, temveč zahteva vladavino „nad" družbo v celoti. Prav zaradi te shizofrene črte, ki jo Gilles Deleuze vidi vsajeno ne samo v zgodovino, temveč tudi v mentaliteto človeka kapitalistične dobe, se moderni revolucionar, kot shizofreni instrument v rokah nacije in partije, ne more več šteti med resnične upornike.

Če premotrimo malo pozorneje, bomo videli, kako lik revolucionarja, ki vznika skozi zgodovino meščanskih revolucij, ne menja samo politični sistem starega režima, temveč tudi tradicionalne principe boja in vojskovanja. Moderni revolucionar se namreč danes skoraj v popolnosti istoveti s partizanskim načinom vojskovanja, čeprav ta preobrazba v nobenem primeru ni bila enoznačen proces. Nasproti uveljavljenemu mišljenju prvi taktiki gverilskega ali partizanskega načina vojskovanja niso bili Napoleonovi revolucionarji (Napoleonove vojne so predhodnice nemškega „Blitzkriega", tj. načina vojskovanja, v katerem se vojska vzdržuje z ropom v bogatih novoosvojenih deželah), temveč poražene konzervativne sile, ki so si zamišljale in izvajale diverzije proti

6 Mišljeno je obdobje izrednih razmer revolucionarne vlade od padca žirondincev v juniju 1793 do Robespierrovega padca 27. julija 1794.

novovzpostavljenemu meščanskemu redu. Še več, revolucionarni žar meščanstva je po vzpostavitvi nacionalnih držav v defenzivi skozi celo 19. stoletje. Čeprav je „Manifest komunistične partije" že v februarju 1848. leta predvidel veliko evropsko socialno revolucijo, ki se je, vsaj zdelo se je tako, začela s Francosko republiko, proglašeno 24. februarja 1848. (nakar se je v manj kot mesecu dni revolucija razširila na Bavarsko, Berlin, Dunaj, Madžarsko, Milano in Sicilijo), delavski punt se je na koncu zadovoljil s teorijo revolucije in prakso evolucije, tj. s postopnim vključevanjem delavskega gibanja v neodvisno socialistično gibanje, ki se je distanciralo od svojih buržoaznih revolucionarnih sobratov, a se nikoli ni uspelo distancirati tudi od nacionalne države kot instrumenta vladavine kapitalistične oligarhije. Niti Marxova Prva internacionala (1864–1872), ki je bila razen delavskih in sindikalnih gibanj navdih za nastanek tedaj najmočnejše evropske, Nemške socialdemokratske stranke (1875), ni nikoli planirala skorajšnje revolucije, tudi sam Marx je bil izrazito previden v stališčih do edinega konkretnega poiskusa proletarske revolucije, Pariške komune, ker ni verjel, da resnično lahko uspe. Medtem ko je Marx skupaj z internacionalo nemo opazoval propad proletarske revolucije, je Bismarckova Nemčija že pripravljala prepoved političnih organizacij naraslega socialističnega gibanja. Delavski voditelji, ki se niso mogli vključiti v politične sheme buržoazije, namreč v stabilni in definitivno vzpostavljeni nacionalno-liberalni državi nikomur več niso bili potrebni.

Ti dogodki, za katere se zdi, da podpirajo Schmittovo tezo o nezdružljivosti meščanskih idej liberalizma in demokracije, niso samo pogasili prvotni žar meščanskih revolucij, temveč so podžgali tudi nekatere povsem nove ognje, ki so jih po drugi internacionali in oktobrski revoluciji prevzeli partijski revolucionarji kot brezkompromisni borci za novo, v etičnem in ekonomskem smislu povsem preoblikovano post-meščansko in tudi post-demokratsko družbo. Ti dogodki skupaj s starimi duhovi imperializma in nacionalne države so nove revolucionarje razdelili na dva pola, boljševistični in nacionalsocialistični, ki bosta v spletu dogodkov, ki bodo pripeljal do druge svetovne vojne, sočasno postala klasična obrazca revolucionarnega terorja in totalitarne družbene ureditve. Kot posledico tega procesa, kakor v svoji teoriji o partizanih,[7] opazi Carl Schmitt, namesto

7 Carl Schmitt, *The Theory of the Partisan: A Commentary Remark on the Concept of the Political*, Michigan State University Press 2004.

omahljivega revolucionarja meščanske dobe na zgodovinski oder vstopa novi, brezkompromisni in okrutnejši borec (1), katerega metode svet vodijo v totalno vojno proti institucijam klasične meščanske družbe – *partizan*. Kriteriji, s katerimi Schmitt definira partizana, so iregularnost (v odnosu na ustroj in načine boja regularne vojske), večja mobilnost aktivnega bojevanja ter povečana intenzivnost političnega angažmaja. Pravega partizana, pravi Schmitt, karakterizira „telurski karakter", tj. njegov v temelju defenziven položaj, ker se bistvo partizanskega boja menja v trenutku, ko se ta identificira z absolutno agresijo in ohranjanjem oblasti. Ta opis partizanskega borca velja enako za gverilce Napoleonovega časa, kot je El Empecinado in tudi za Mao Ce-Tunga, Ho Ši Mina, Tita in Fidela Castra. Najvažnejši moment Schmittove teorije partizanstva je prepričljiv prikaz procesa, s katerim je vojna teorija profesionalnega revolucionarja, kakršen je bil Lenin, razbila vse preostale omejitve konvencionalne vojne. Kdo je potemtakem ta novi, profesionalni revolucionar?

Za profesionalnega revolucionarja, meni Schmitt, vojna postaja absolutna vojna, partizan postaja „nosilec absolutnega sovraštva proti absolutnemu sovražniku". S tem je porušen eden od velikih civilizacijskih dosežkov Evrope – konvencije, ki postavljajo omejitve sami vojni. Te omejitve pravzaprav pomenijo odstopanje od kriminaliziranja, difamiranja in diskriminiranja vojnega nasprotnika. V trenutku, ko Che Guevara partizana proglasi za „jezuita vojne", poudari prevlado ideologije nad etiko in kulturo, zahteva brezpogojnost njegove politične predanosti in negiranje tiste moralne komponente, ki jo je partizan kot defenzivni branilec lastne dežele pridobil kot zgodovinski kapital. Leninova absolutizacija sovražnika, katere moto se je glasil „z barbari se moramo boriti z barbarskimi metodami", nas uvede v zloveščo resničnost atomskega veka, v kateri je človekovo orožje, ki je bilo še do nedavnega draž ali „bit samega borca" (kakor je to na sledi viteških idealov trdil Hegel), postalo sredstvo čistega uničenja. Da bi takšna sredstva sploh lahko uporabili, je treba popolnoma negirati človeško in moralno bit nasprotnika, ker bi bili drugače tudi naši domnevno nujni postopki, priznani kot nečloveški.

V dobi nečloveške vladavine tehno-znanosti, kakor je to po Carlu Schmittu opazil tudi Giorgio Agamben, uničenje nevrednega življenja postane ne samo običajni, temveč tudi zaželjeni politični pojav. V imenu zaščite obstanka golega življenja (zoe) se svet pospešeno ustrojuje kot nehumano biopolitično taborišče,

v katerem se, navkljub hiperprodukciji korporativnih etičnih kodeksov, dogaja popolna suspenzija meščanske etike, tj. vseobsežna re-fevdalizacija družbe. Do tega je, med drugim, pripeljala perverzija preobrazbe izvornega meščanskega revolucionarja v partijskega kimavca in profesionalnega partizanskega borca. Leninistični in maoistični tip revolucionarja, na katerega liku še danes vztrajata korifeji neomarksizma Slavoj Žižek in Alaina Badioua, že samo z idejo suspenza meščanske etike presega meje, do katere se sploh sme gibati resnični branilec humanega sveta. Še več, revolucionarni ali partijski suspenz meščanske etike je samo analogija korporativne etike, s katero sodobni kapitalizem prikriva hipokrizijo, ki predstavlja njegovo ekonomsko in družbeno bit. V tem smislu, tudi revolucionar in partizan ostajata za nami kot izrabljena in dezavuirana zgodovinska lika, katerih uporniški potencial je s časom pervertiral v zavestno ali nezavedno zavezništvo s silami uničenja, tj. s silami totalnega ekonomskega, političnega in tehnološkega ustrojevanja sveta. Rečeno na de Certeauov način, velike strategije (ideologije) odpora so ostale za nami. Preostale so nam samo še tiste osebne, eksistencialne taktike ki, čeprav usmerjene proti sistemu, državi in instituciji, v svoji neomajni etični biti edine še vedno čuvajo ne samo smisel, temveč tudi samo idejo družbenosti.

Nomad kot vitez vere

Kdo je nomad? Čeprav ga mitologija sodobnih medijev in površna filozofija new agea doživljata skozi teritorialno dimenzijo njegovega lika, ni nič bolj oddaljeno od resnice o stvarnem karakterju nomadstva. Nomad ni romantičen, deteritorializiran ali svoboden popotnik, temveč etična bit v iskanju lastne dežele, v kateri se ne bi več počutil kot Camusov tujec, tujec v brezčutni deželi absurda. To da on, kakor je to videl Deleuze, na koncu tudi sam odstopa od naselitve in utemeljevanja svoje lastne biti in tako od vsake teritorialno in zgodovinsko utemeljene etike, je posledica grenkega spoznanja, da resnični nomad kot potnik, ki ne potuje toliko skozi prostor, kolikor skozi čas, tj. Zgodovino, obremenjeno z nasiljem in vojnami, svoj resnični *ethos* lahko najde samo še v sebi samemu. To je ključ, s katerim moramo pristopiti h Kierkegaardovi interpretaciji starozavezne zgodbe o Abrahamu.

V biblijski zgodbi o Sari, Abrahamu in Izaku sâm Jahve od Abrahama zahteva,

da vrne dar, s katerim je bil blagoslovljen, in da na gori Moriji žrtvuje lastnega sina. Ta pošastna Jahvejeva zahteva nima namena dokazati Abrahamovo brezpogojno vdanost, temveč njegovo brezpogojno ljubezen do Boga. Edini način, s katerim je mogoče dokazati, da takšna ljubezen sploh obstaja, meni Kierkegaard, je žrtvovanje tistega, kar je v človeku dražje tudi od njegovega lastnega življenja. Isto žrtev je prenesel tudi Bog-oče v imenu nove zaveze s človekom, ko je žrtvoval lastnega sina. Čeprav se Abrahamova žrtev iz običajne etične perspektive zdi kot gola bestialnost, je on pokazal pripravljenost zdržati preizkušnjo, in Jahve mu, kakor vemo, na koncu dopusti, da namesto Izakove krvi na žrtvenik prinese kri izgubljenega ovna. Resnična vera, kakršno vidi Kierkegaard, se začenja šele tam, kjer se preseže meja absurda, skrajna meja absurda pa se preizkuša kot „groza religije" (*horror religiosus*), ki človekovo življenje spreminja v neprestano dramo, ki poteka v strahu in trepetu. *„Vsak človek mora živeti v strahu in trepetu, in nič od tega, kar obstaja, ne sme biti svobodno od strahu in trepeta. Strah in trepet pomenita, da smo v postajanju,"* zapiše Kierkegaard v svojem dnevniku.[8]

Človeško življenje torej ni nič drugega kot eksistencialna drama, katere smisel je iskanje resnice brezpogojne ljubezni. Fenomeni strahu in trepeta, kakršne v svoji knjigi z istim imenom opisuje Kierkegaard, zato niso samo prikaz (manifestacija) zadrtosti njegovega verskega fundamentalizma, temveč fenomenološki dokaz, da je Bog zares med nami. Šele preko strahu in trepeta človek dobi priložnost, da postane priča božanske eksistence. Eksistenca, ki se ne preizprašuje, eksistenca, ki ni v vsakem trenutku prisiljena izbirati med nepreklicnimi odločitvami, katerih veljavnost lahko potrdi samo eksistencialna vera, pravzaprav ni eksistenca vredna človeka. V prisili eksistencialne izbire (ali-ali) človek ne postane samo vreden brezpogojne ljubezni, ampak več: kot so-ustvarjalec svojega lastnega časa postane sodelavec v kreaciji božanske biti. Šele v prisili eksistencialne izbire se rodi svoboda.

Za resnično eksistenco je najtežja mogoča izbira dejstvo, da v iskanju eksistencialne vere človeku – posamezniku nihče in nič ne more pomagati. Kierkegaardovo življenje samo po sebi pričuje, kako s samotne Abrahamove poti ni več možnosti vrnitve. Oseba, ki se vrača s poti na Morijo, ni več tisti

8 Prim. Branko Bošnjak, *Povijest filozofije III,* Matica Hrvatska, Zagreb 1993, str. 178.

Abraham, ki je izpolnjen s strahom in drhtenjem krenil na pot, ravno tako kakor Kierkegaard, na svojem osebnem vzponu od estetske in etične do religiozne biti, ni več tisti Kierkegaard, ki je snubil Regino. Od njunih družin, sosedov, plemen in someščanov Abrahama in Kierkegaarda sedaj zavedno razdvaja strahotna skrivnost poti na Morijo, skrivnost, ki jo že Abraham nikomur ni mogel posredovati. *Horror religiosus* ni samo misterij, uganka trenutka ali prehodni zanos, temveč breme neprenosne skrivnosti kot edine izpolnitve vsake resnične religiozne eksistence.

Misterij strahotne skrivnosti (*mysterium tremendum*), na katerem Kierkegaard zasnuje svojo fenomenologijo vere, se ne sme zamenjati z misticizmom, ker misticizem, s katerim Kierkegaard obračuna na zadnjih straneh knjige Ali-ali",[9] predstavlja svojevrstno prevaro ali beg s poti, ki vodi proti avtentičnemu odnosu človeka in Boga. Misticizem je prevara, mistik, potopljen v svojo abstraktno in megleno svobodo, išče ne samo osebno, temveč tudi privilegirano srečanje z Bogom. On, namreč, na svoji poti proti Bogu s časom postane ravnodušen celo do najnežnejšega odnosa proti drugemu človeku. Z drugimi besedami: to, kar se v Kierkegaardovi interpretaciji zgodbe o Abrahamu, lahko imenuje suspenz etične v imenu religiozne biti, se v misticizmu dogaja kot beg od izkušnje v pravi veri. Vitez vere, ki ga v liku Abrahama oriše Kierkegaard, ve, da ni privilegirane poti proti Bogu in da „človek pred Bogom nikoli nima prav". Nomadska eksistenca viteza vere, torej nikoli ni goli beg iz skupnosti in njene etične biti, temveč njeno poglabljanje. To razumemo šele, ko se zavemo, da Abraham ni samo praoče treh jeruzalemskih religij, temveč tudi prototip vsakega religioznega človeka. Zapustil ni samo dežele svojih očetov zaradi zaveze, ki jo je sklenil z Jahvejem, ampak je tudi v obljubljeni deželi ostal skrivnostni tujec celo tistim, s katerimi je živel, ker nikomur ni mogel navesti razloge, ki so ga prisilili na pot na Morijo. Nomadstvo je stalni spremljevalec njegovega karakterja, tj. njegova osebna, notranja usoda.

Biti večni tujec, večni pregnanec – to je trpljenje, na katero je obsojena vsaka avtentična religiozna eksistenca. V liku Abrahama se to trpljenje poglablja do same groze, do dvoma vase, v tistega, ki je v imenu Boga pripravljen izvesti

9 Sören Kierkegaard, *Ili-ili*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990, str. 660–664.

tudi uboj lastnega sina. *Mysterium tremendum,* kot temeljni fenomen vere, zato nikoli ni samo simbol človekovega zunanjega ali teritorialnega, temveč njegovega notranjega, duhovnega pregnanstva. Abrahamova nomadska eksistenca, kakor jo opisuje Kierkegaard, je pravzaprav prva oblika, v kateri se pojavi ena od najpomembnejših filozofskih figur 20. stoletja – Deleuzeov in Lacanov „decentrirani subjekt", vržen v polje imanentnih silnic strahu in hrepenenja.

Čeprav v svoji fenomenologiji vere izhaja iz sintagme „groza religije", Kierkegaard pojma religije in vere strogo razlikuje. Vera je ključni eksistencialni fenomen prav zato, ker se za razliko od religije ne utemeljuje kot razodetje ali figura, ki se, kakor vsaka religija, zakriva s transcendenco, temveč se, kakor filozofija, snuje izključno v polju imanence. Rečeno na Deleuzeov način, prav njena nezvedljivost ali razlika v odnosu na katerikoli drugi fenomen, vero naredi vredno njenega lastnega pojma. Vera je eksistencialni in epistemološki paradoks, tj. fenomen, ki pripada življenju, vendar se upira vsakemu drugemu pojmu ali sistemu. Ne sme se zamenjati s teologijo, ki „našminkana sedi na oknu" in „ponujajoč svoje čare" [10] človeku prodaja lažno ljubezen.

Obratno od Deleuzeove epistemološke disjunkcije (ali filozofija ali teologija), za Kierkegaarda filozofija in teologija predstavljata orodje dogme, medtem ko je vera simbol in orodje svobode. To je smisel cele hermenevtike, na kateri Kierkegaard gradi lik Abrahama. Abraham ni samo simbol vere, temveč tudi simbol eksistencialnega odpora proti diktaturi sistema, kar hkrati pomeni odpora proti institucionalni religiji, znanosti in filozofiji, ki se razumejo kot nesporne vladarice resnice in pojma. Nomadski karakter Abrahamovega lika je torej kot kontrapunkt napoleonskemu karakterju Heglovega Staadt-filozofa, misleca, ki sebe postavlja v službo države in sistema. Kot *privatni mislec* zagovarja idejo, da je najvažnejša človekova naloga „postajanje samega sebe", tj. aktualiziranje človeka kot posameznika,[11] Kierkegaard na Abrahama preslikuje tudi svojo osebno usodo kot

10 „Strah i drhtanje", str. 41.
11 O tem glej: Abrahim H. Kahn, *The Actualized Individua*l, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2013.

eksistencialno vero, ki lastno nalogo najde v brezkompromisnem odporu do vsakega etičnega sistema, utemeljenega v goli običajnosti, pravu in moči države.

Prav zato je največji izziv, ki ga Kierkegaard postavlja pred sebe in svojega bralca, posvečene pa so mu tudi najvažnejše strani njegovega najobsežnejšega dela „Ali-ali", obrat od etične k religijski biti. Če etična bit, svojo upravičenost išče v občem, religiozna kot verujoča eksistenca vrši nov obrat k posameznemu. Upravičenje Abrahamove eksistence se ne nahaja v moči nečesa občega, temveč v tem, ker se on kot posameznik nahaja v„*absolutnem odnosu do Absoluta*". *Če ima* vera, kakršno je videl Kierkegaard, svoj *telos* izven etičnega, ki je zanj pravzaprav samo sebi namen ali tavtologija običajnosti, in če je veličina človeka prav v njegovem samopotrjevanju, tj. v vztrajanju v svoji lastnosti, tedaj se absolutna dolžnost do Boga potencialno zoperstavlja vsaki dolžnosti, ki jo imamo do bližnjih. Ali ni taka vera pravzaprav rušitelj svetov, ker bi na Abrahama, mimo opravičevanja, ki ga zanj iznajde vernikov strah, skozi prizmo etičnega lahko gledali le kot na potencialnega ubijalca? Kierkegaard je, če ponovimo še enkrat, glede tega vprašanja neizprosen: „*Vitez vere ne more niti malo pomagati drugemu vitezu vere. Skupni posli na tem področju so povsem nepredstavljivi.*"[12]

Vseeno pa je prav tragična osamljenost viteza vere tista, ki družbo ščiti pred njegovo norostjo. Njegovo prostovoljno izgnanstvo, njegovo nomadstvo, hkrati čuva avtentičnost same družbenosti. Vernik tam, kjer mesto postaja skorumpirano leglo razvrata, svoj resnični dom raje poišče v puščavi. Resnični vitez vere je, kakor meni Kierkegaard, vedno v absolutni situaciji. V največji nesreči se vedno obrne k Bogu, lažni pa je stalno sektaš, ki opravičilo najde v sporu z drugimi. Sektaštvo je poizkus, da se izskoči iz ozke poti paradoksa in da se na poceni način postane tragični junak. Sektaš se bori za svoje mesto v mestih, on postane duhovnik, vojak in politik, medtem ko resnični vitez vere ostaja nomad, ki je, da bi ohranil avtentičnost in čistost svoje eksistence, vedno pripravljen zapustiti zakone polisa in oditi po svoji lastni poti. Jasno je, da Kierkegaard pri takšnem portretiranju viteza vere pravzaprav opisuje lik Jezusa

12 Isto, str. 94.

Kristusa. V knjigah „Ponovitev“[13] in „Vaje v krščanstvu“[14] Kierkegaard razdela koncepcijo, po kateri avtentična eksistenca ni, kakor Heglova meščanska, zgolj otrok zgodovine in lastne družbe, niti ni vezana na kakršenkoli zgodovinski „napredek“, temveč se dogaja kot ponavljanje postaj Kristusove življenjske poti, toda vedno na oseben in drugačen način. Z drugimi besedami, ponavljanje ni golo perpetuiranje, temveč edini resnični dogodek v zgodovini.

Kristocentričnost kot smisel eksistence, kakor jo vidi Kierkegaard, napoveduje nekatere od najpomembnejših momentov Deleuzeove filozofije, tj. njegovo opredelitev življenja kot postajanja (*devenir*), ki ni vezano na nikakršno apodiktičnost zgodovine. Z druge strani, se s to miselno figuro cel horizont zgodovine zapira v krščansko sliko sveta, ker je edini mogoči dogodek, ki nosi prelom zgodovine, prihod avtentičnega krščanstva. Kierkegaard-filozof tukaj odstopa mesto Kierkegaardu-teologu, ki v knjigi „Bolezen za smrt“[15] obnavlja pavlinsko dogmo o iztočnem ali izvirnem grehu /o istočnom ili iskonskom grijehu/ (*peccatum originale*), ki človekovo eksistenco razume kot golo stopnjevanje obupa, zaradi dejstva, da se celo življenje v Božjih očeh odvija skozi prizmo greha:

„Greh je: pred Bogom ali s predstavo Boga obupno ne hoteti biti sam s seboj. Greh je tako ali potencirana slabost ali potencirano upiranje: greh je torej potencirano obupavanje. Poudarek se nahaja na „pred Bogom“, tj. v tem, da se vzpostavi predstava o Bogu. Kar dialektično, etično in religiozno iz greha naredi to, kar imenujejo pravniki, „kvalificirani“ obup, je predstava o Bogu.“ [16]

Človeško življenje, torej, tvorijo le različne stopnje obupavanja, najvišji obup pa se rojeva s predstavo o Bogu. V Božjih očeh „vse kar ni po veri *predstavlja greh*“, pravi Kierkegaard, ko se sklicuje na Poslanico Rimljanom Apostola Pavla (14,23). Grehu se ni mogoče izmakniti, ker njegovo nasprotje ni krepost ali vrlina, kako so to predpostavljali Grki, temveč se rešitev iz prekletstva greha lahko zamisli le skozi obliko pristne vere. Vidimo, kako posameznik, ki se osvobaja vseh zunanjih določil lastne eksistence, posameznik, ki končno

13 Sören Kierkegaard, *Ponavljanje*, Grafos, Beograd 1975.
14 Sören Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split 2007.
15 Søren Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split 2007. S Kierkegaard, *Bolest na smrt,* NIRO Mladost, Beograd 1980.
16 Isto, str. 59.

sprejema „samega sebe“ sedaj iz pasti etike kot gole tavtologije (posploševanja svojega „lastnega jaza“), vpade v dogmo in tavtologijo vere. Vsaka resnična eksistenca namreč stoji pred Bogom, torej stoji v grehu, toda greha se človek lahko osvobodi samo z vero, tj. brezpogojnim sprejemanjem Božje intervencije. Ta pavlinski silogizem je hkrati tudi skrajni horizont, do katerega je prišla Kierkegaardova fenomenologija vere.

Ne gleda na prizadevanje, da skozi prikaz Abrahamove usode utemelji nomadstvo kot izvorno filozofijo svobode, Kierkegaard ni uspel preseči dogmatski horizont teologije greha, ki ga od samega začetka zapelje proti „teleološki suspenziji etičnega“ kot temeljnega paradoksa človeške eksistence.[17] Iskati dokaz brezpogojne ljubezni v pristajanju na uboj lastnega sina ni nič drugega kot pristajanje na koncept „božanskega nasilja“, ki sta ga v 20. stoletju, vsak iz svoje ideološke perspektive, vnesla teoretika Walter Benjamin in Carl Schmitt, udejanjali pa revolucionarji – pragmatiki Lenin, Stalin, Hitler, Tito ... Nikakršna suspenzija etičnega, niti nasilje, storjeno v imenu viteštva in paradoksa vere, se ne more opravičiti s človekovim „absolutnim odnosom do absoluta“. Ta teološka figura, ki se je kot moderni računalniški virus vgradila v sam temelj Kierkegaardove filozofije, je glavni razlog zaradi katerega Deleuze, čeprav navdahnjen s Kierkegaardovim uporništvom in njegovim konceptualnim razumevanjem filozofije, odločno prekine z vsemi mogočimi transcendentalnimi „figurami“, in filozofijo kot avtentično misel svobode, utemelji v čisti imanenci in čistem pojmu, prostem vseh teoloških in zgodovinskih predsodkov. Še več, filozofija zanj ni nič drugega kot „kontra-aktualizacija“, osvobajanje vsakega dogodka od običajnih zgodovinskih, teoloških in političnih interpretacij, ki ga hočejo zasužnjiti.

(Razprava iz obširnejše študije, ki se pripravlja za objavo, op. prevajalca.)

Prevod Janko Rožič

17 Več o tem glej v delih Primoža Reparja, *Kierkegaard, Egzistencijalna komunikacija*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009; Kierkegaard. *Vprašanje izbire*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009.